

Filosofijos istorija

ARISTOTELIS VS. PLATONAS: ΜΕΘΕΞΙΣ SĄVOKOS KRITIKA

Skirmantas Jankauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: skirmantas.jankauskas@sf.vu.lt

Santrauka. Straipsnyje mėginama aptarti Platono filosofijos aristoteliškos kritikos prielaidas ir prasmę. Tyrimas fokusuojamas ties Platonui ypač svarbia, tačiau Aristotelio visiškai nureikšmintą dalyvavimo (μέθεξις) sąvoka. Tarus, kad radikaliai skirtingus iškiliųjų klasikų požiūrius turėjo lemti objektyvios aplinkybės, mėginama rekonstruoti tiek vieno, tiek kito mąstytojo ontognoseologinius samprotavimus. Analizuojant platoniską pažinimo kaip atsiminimo (anamnezės) sampratą, parodoma, kad dalyvavimo sąvoką Platonas pasitelkia siekdamas pagrįsti savosios pažinimo sampratos ontologines prielaidas. Pademonstravus, kad dalyvavimo sąvoka remiasi analitiškai nekorektiška prielaida apie jusliškai patiriamo daikto ir vien mąstomos idėjos loginį ryšį, nurodomos platoniškojo mąstymo egzistencinės intencijos, išprovokavusios šio mąstytojo nekorektiškus samprotavimus. Rekonstruojant Aristotelio filosofavimą, atkreipiamas dėmesys į tai, kad šio mąstytojo filosofavimo atspirties taškas yra tikro (mokslinio) žinojimo (ἐπιστήμη) samprata, kuri lemia jo ontologines išvadas. Parodoma, kad Aristotelis, nuosekliai analitiškai mąstydamas, atriboja jusliškai patiriamą esinį nuo mąstymui prieinamos priežasties – οὐσία'ος, todėl jam platoniškoji dalyvavimo sąvoka netenka jokios prasmės. Straipsnio pabaigoje mėginama pademonstruoti, kad Platonui kur kas svarbesnę dalyvavimo sąvokos reikšmę lemia jo filosofavimo egzistencinės intencijos. Dalyvavimas čia interpretuojamas kaip žmogiškosios būtybės ryšio su jo egzistencinė terpe būdas. Galiausiai aptariama aristoteliškoji τέχνη sąvoka ir pateikiami argumentai, kad ji gali būti traktuojama kaip platoniškosios dalyvavimo sąvokos patikslinimas.

Pagrindiniai žodžiai: dalyvavimas (μέθεξις), tikras (mokslinis) pažinimas (ἐπιστήμη), esinys, esminga esybė (οὐσία), konstruktyvi veikla (τέχνη).

Parmenidui savo poemoje „Apie prigimtį“ paskesnei filosofijai šis siekis ilgam tapo jos plėtotės magistraline kryptimi. Šią problemine sritį kaip pirmąją filosofiją arba kaip filosofavimą vainikuojančią samprotavimų sritį įtvirtina ir savo milžinišku autoritetu tarsi užantspauduoja Aristotelis. Jo metafiziniai samprotavimai ne tik ilgam nužymi gaires paskesnės filosofijos plėtotei,

bet tampa atskaitos tašku ir ligtolinės anti-kinės filosofijos peržiūrai. Nors Aristotelio ontologinės išvalgos yra gana savitos, o jų apmąstymai neretai prieštaringi, tačiau šis klasikas visgi samprotauja stebėtinai analitiškai ir tai negali nekelti pasitikėjimo jo išvadomis. Kaip čia suabejosi tokio rango klasikų, kai jis apnuogina spragas aki-vaizdžiai prastai teoriškai artikuliuotuose ankstesniųjų antikos filosofų teiginiuose.

Kaip čia nepatikėsi juo, kai jis kilnaus tikslo – tiesos – labai negailestingai kritikuoja netgi savo mokytojo Platono kai kurias išvadas. Iš šalies pagarbiai žvelgiant į abu antikos grandus, galima tik stebėtis, kaip du to paties laikotarpio mąstytojai galėjo taip skirtingai mąstyti ir taip nesutarti? Kadangi nesutarimu tegalima kaltinti tik vieną iš jų, t. y. tik mokinį, tai gali kilti įtarimas, kad tame nesutarime slypi ir žmogiškos puikybės šešėlis. Tad kyla visai pagrįstas klausimas, ar iš tiesų abu klasikai mąstė taip skirtingai, ar visgi vienpusiška mokinio kritika nėra itin korektiška?

Bene drastiškiausiai abu filosofus išskiria jų požiūris į dalyvavimo (μέθεξις) sąvoką. Platonui ši sąvoka itin svarbi, ir jis ne tik vienaip ar kitaip ją eksploatuoja įvairiuose savo dialoguose, bet, regis, kaip tik jos prielaidų artikuliuojimui paskiria analitiškiausią ir nepaisant to bene sunkiausią įkandamą dialogą *Parmenidas*. Aristotelis dar tiesiogiai bendravo su Platonu ir neabejotinai studijavo jo dialogus, tad turėjo gerai išmanyti ne tik savo mokytojo samprotavimų išvadas, bet ir jų argumentaciją. Tačiau tik pažiūrėkite, kaip atsainiai stagirietis kritikuoja dalyvavimo sąvoką!

Teigti, kad jos (formos) yra (jusliškai patiriamų dalykų) paradigmos ir kad kiti dalykai dalyvauja jose, tolygu tuščiažodžiauti ir poetiškas metaforas žerti [τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς] (*Met.* 1.991a21-22)¹.

Akivaizdu, kad Aristotelis net nemėgina gilintis į dalyvavimo sąvoką. Išėitų, kad ši sąvoka jam visiškai nereikšminga. Būtų logiška manyti, kad abu mąstytojai,

priklausydami tam pačiam laikotarpiui, turėtų disponuoti tomis pačiomis mąstymo prielaidomis, o kaip filosofai turėtų siekti tų pačių tikslų. Tačiau kaip tada vienas iš jų, žvelgdamas į abiem, regis, tą patį mąstymo horizontą, gali matyti kaip svetimkūnį tai, kas kito akyse yra to horizonto esybės tarpusavyje surišanti ir, vadinas, tą horizontą tiesiog sintezuojanti sąvoka?

Nors Platonas apie dalyvavimą užsimeina ne viename dialoge, tačiau pirmą kartą solidžiau apie tai prabyla *Faidone* (Platonas 1999). Antrasis šio dialogo pavadinimas skelbia, kad šis dialogas yra apie sielą, o jame galima aptikti net kelis sielos nemirtingumo įrodymus. Visgi šio dialogo šerdis, matyt, yra pažinimo kaip atsiminimo teorija, o pats dialogas tada būtų traktuotinas kaip pastanga pagrįsti tokią pažinimo sampratą, rekonstruojant jos numanomas prielaidas. Pažinimas kaip atsiminimas savo ruožtu yra mėginimas paaiškinti, kaip žmogus gali pelnyti Parmenido aptiktosios būties išvalgą. Čia jau būtų galima suklusti ir pradėti stebėtis. Juk Parmenidas ne tik aptiko būtį, ne tik aptarė prieigos prie jos vienintelį tikrą kelią, bet, matyt, kaip tik juo sekdamas nustatė daugybę būties, jo žodžiais tariant, ženklų. Kam Platonas komplikuoja tai, ką labai skaidriai ir nuosekliai apmąstė Elėjos patriarchas? Atsakymas į šį klausimą labai paprastas ir nurodytas kaip tik jau paminėtame antrajame *Faidono* pavadinime. Platonas seka praktiškai filosofavusiu Sokratu, todėl priverstas susitelkti ties tokio filosofavimo šerdimi – socialiniu santykiu, kuris mezgasi tarp realių žmogiškų būtybių. Šios tarpsta dar Hērakleito išdidintame tekančios kasdienybės pasaulyje ir neišvengiamai pačios yra paženklintos jo netvarumo stigmos. O čia ir atsiveria, regis, neįveikiama atskirties pra-

¹ Aristotelio *Metafizika* cituojama pagal: Aristotle 1933.

raja tarp to graikiškojo pasaulio – kosmo dėmens, kuriame save aptinka žmogus, ir to, kurį kaip vienintelį tikrą ir, vadinasi, žmogui tesiektiną dalyką nurodė Parmenidas. Kitais žodžiais tariant, Platonas, žvelgdamas į savo mokytoją ir įkvėpėją iš šalies bei siekdamas suteorinti jo praktišką filosofavimą, yra priverstas apmąstyti filosofavimo subjektą. Šią mums taip akivaizdžią filosofavimo prielaidą visai pagrįstai ignoravo visi ankstyvieji filosofai. Mat net reflektuojantis teorinis mąstymas antikoje negali išsokti aukščiau bambos, t. y. peržengti to dalykinio mąstymo, kurį jis mėgino suteorinti, pamatinių prielaidų. Jei šis visumiškas, arba sinoptinis, mąstymas numato vien dalyką, tai jo numanomas subjektas neišvengiamai turi likti šešėlyje. Jei besiplečiant refleksijai jis visgi ištraukiamas į mąstymo šviesą, tai į jį tegali būti žvelgiama vien kaip į ontologizuotai traktuojamo dalyko atplaišą, t. y. kaip į mikrokosmą. Kol ankstyvieji filosofai, teoriškai asimiliuodami visumišką dalyką ir išraižydami jį įvairiomis skirtimis, nė vieno išdiferencijuoto aspekto nenureikšmino, tol negalėjo kilti jokių problemų mėginant paaiškinti, kaip kosmui tapačios prigimties žmogus gali jį pažinti. Todėl visgi reitsykiais aiškindami jiems neproblemišką kosmo pažinimo būdą tie filosofai tiesiog nurodydavo kasdienio bendravimo galimybę reziumuojančios tezės „toks tokį pažino“ prielaidas, t. y. teigdavo, kad „panašus pažįstamas panašiu“. Parmenidui specifikuojant nekintančią būti kaip vienintelį filosofavimo siekį, o kitus kosmo dėmenis tiesiog anihiliavus, jau potencialiai turėjo iškilti problema, kaip gali kosmo atplaiša liekantis, tad visais jo aspektais paženklintas žmogus susitapatinti vien su siektinu kosmo dėmeniu? Kad ši problema taptų aktuali, reikėjo, kad antikos

sinoptinį mąstymą teoriškai asimiliuojančioje ir jo būdu persimančioje filosofijoje jos numanomas subjektas būtų ne šiaip nekaltai užgriebtas refleksijos, bet įsisąmonintas kaip būtinas ir neatšaukiamas filosofavimo atspirties taškas. Kaip tik tokia sinoptinio mąstymo prigimčiai svetima prielaida ir įsibrauna į platoniską filosofavimą dėl jo ištikimybės Sokratui ir jo gyliuojančiam filosofavimui, kuriuo šis provokavo atėniečius pasirūpinti siela, „kad ši būtų kuo geriausia“ (*Sokrato apologija*, 30a–b)². Šis raginimas ne tik vertė susitelkti ties šešėliškuoju filosofavimo subjektu, bet, pagrečiumi konstatuodamas sielos aktualų nekokybiškumą, numatė jos atskirtį parmenidiškosios būties atžvilgiu. Todėl būties pažinimo uždavinys čia įgijo dar ir praktinį pobūdį, t. y. numatė degradavusios kosmo atplaišos kokybės atkūrimą, arba, nurodant atkūrimo būdą, susitapatinimą su kokybę teturinčiu, t. y. egzistenciškai prasmingu, kosmo aspektu – būtimi. Įsižiūrėjus į sofistų ir Sokrato polemikoje išryškėjusį žmogaus (sielos kaip mąstymo subjekto) prieštarą dvilypi būdą ir jau žvelgiant į filosofavimo siekio perspektyvą, buvo galima be vargo konstatuoti, kad tik su dorybe sietinas sielos aspektas yra giminingas teisingumu pamatuotai būčiai. Todėl sekant Parmenido realizuotu būties išgryninimo iš kosmo visumos precedentu, piršosi labai paprastas sprendimas: regis, ir sieloje tereikėjo anihiliuoti tą jos aspektą, kuris teršė jos būtiškąją prigimtį. Tačiau gana greitai Platonui paaiškėjo, kad tai, ką labai paprastai padarė Parmenidas viso kosmo mastu, yra sunkiai realizuojama paskiros sielos atveju. Mat nepageidaujamas sielos aspektas yra susijęs su kūniškąja žmogaus pri-

² Cituojama pagal: Platonas 1995.

gimtini ir jo anihiliavimas numato ne tik kūno mirtį, bet, ko gero, kelia pavojų ir su juo susijusiai sielai. Šiaip ar taip, tokia mąstymo logika sekantis filosofas, viena vertus, turėjo susimąstyti apie savižudybę kaip apie tobulą būdą realizuoti savo egzistencinį pašaukimą, o, antra vertus, užsitiškinti, kad kūno anihiliavimas nekeltų tokios pat grėsmės sielai. Nors mes kartu su A. Camus samprotavimus apie savižudybę traktuotume kaip absurdiškus, tačiau kaip tik jie inicijuoja vieną gražiausių Platono dialogų – *Faidoną*. Plačiau žvelgiant, čia jau matoma, kaip išminties meilės paviliotame antikiniame filosofavime, siekiant temizuoti egzistenciškai prasmingą kosmo dėmenį, užsimojama net kirsti šaką, ant kurios sėdima. Ir ne tik ta akivaizdžiai pastebima reikšmė, kad užsimojama paaugoti tą, kuris realizuoja filosofavimą, bet dar ir ta papildoma bei filosofavimo požiūriu svarbesnė reikšmė, kad, užsimojus prieš egzistuojantį, kartu užsimojama ir prieš pačią egzistenciją, t. y. prieš vieną iš antikinio filosofavimo įtampą generuojančių polių. Šiaip ar taip, *Faidone* Platonas ne tik samprotauja apie filosofavimą kaip pasirengimą mirčiai, t. y. apsvarsto sielos pritaikinimą prie būties komplikuojančio kūniškumo aspekto anihiliavimo galimybę, bet pagrečiui mėgina teoriškai artikuliuoti ryšį tarp Sokrato etiškai sureikšmintos sielos ir Parmenido identifikOTOS teisingumu pamatuotos būties. Kadangi rekonstruojant šį ryšį pagrečiui siekiama eliminuoti grėsmes, kurias sielai galbūt kelia kūno anihiliavimas, tai išskyla būtinumas pagrįsti sielos autonomiškumą kūno atžvilgiu. Dėl šios aplinkybės ryšio tarp sielos ir būties teorinis artikuliuojimas net keturiais galimais aspektais *Faidone* nominaliai virsta sielos nekūniškumo, t. y. nemirtingumo, įrodymais.

Pamatiniu šio ryšio aspektu neišvengiamai tampa tas veiksmas, kuriuo yra realizuojamas pats filosofavimas, t. y. teorinis mąstymas. Kitais žodžiais tariant, reflektuojantis, t. y. savo būdą išsąmoninantis, teorinis mąstymas yra tiesiog priverstas savo funkcionalumą traktuoti kaip vienintelį galimą ryšio su būtimi būdą. Savaip tai jau išsąmonina ir konstatuoja abu iškilieji ankstyvojo filosofavimo korifėjai. Argi ne ryšio su amžinai esančiu Logu specifika nusako Hérakleitas, kai teigia: „Nuvokti visiems bendra“ (DK22 B113)? Argi ne tą patį, tik dar užbaigčiau apmąstydamas tokio ryšio pasekmes, t. y. visai korektiškai prieigos prie būties specifika perleisdamas pačiai būčiai, teigia analitiškasis Parmenidas savo lakoniška teze: „Tas pat yra mąstyti ir būti“ (DK28 B3)? Platonas, sekdamas Sokratu, identifikuoja ankstyvųjų filosofų ignoruotą mąstymo subjektą, tad yra priverstas susitelkti ties tuo visumiško mąstymo dėmeniu, kuriuo aktualiai disponuoja šis subjektas, t. y. ties kasdienį išgyvenimą aptarnaujančiu mąstymu. Ištikimybė Sokrato nuostatoms verčia Platoną pagrečiui konstatuoti identifiukuoto subjekto dorinį netobulumą, ir tai meta šešėlį ant kasdienio mąstymo, kurio kokybė, jei ir galėtų būti vertinama, tai nebent jo efektyvumu kasdieniame gyvenime. Visgi devalvavus šį mąstymo dėmenį jam svetimu matu bei žvelgiant mąstymo loginės specifikos rakursu, t. y. jau taikant to paties matą, kasdienio mąstymo tariamas nekokybiškumas kvalifikuojamas kaip jo loginis neužbaigtumas. Tokia samprotavimo eiga visai nuosekliai kreipia link išvados, kad siela dėl jos sąsajos su kūnu aktualiai disponuoja nevisaverčiais mintiniais turiniais, kurie asimptotiškai numato visavertiškus, t. y. to paties matą tenkinančius, turinius, o jau šie, sekant Parmenido teze,

regis, turėtų priklausyti pačiai būčiai. Kadangi turinio nevisavertiškumo konstatavimas jau numano visavertį turinį ir provokuoja mintį apie jo įgijimą, tai ši tarsi savaiminį rekonstrukcinį judesį Platonas sieja su žmogui irgi tarsi savaiminiu atsiminimo veiksmu³. Regis, kaip tik taip samprotaudamas Platonas ir padaro išvadą, kad atsispiriant į bet kokią kasdienio mąstymo esybę, t. y. į bet kurią hērakleitiškai kintantį ir, vadinasi, netapatų esinį, galima atsimiti, t. y. rekonstruoti, atitinkamą tapačią esybę. Kadangi šioji formaliai tenkina parmenidiškosios būties reikalavimus, tai Platonas *Faidone* dar viliasi, kad atsiminimo veiksmu galbūt yra pasiekama pati būtis. Mes gi, žvelgdami podekartiškai, platoniškąjį atsiminimą traktuotume kaip *ego*-istinio subjekto vien mąstymo terpėje atliekamus rekonstrukcinius veiksmus ir, matyt, teigtume, kad tokiais veiksmais jei kas ir rekonstruojama, tai nebent žmogiškos veiklos paradigminės prielaidos. Nors Platonas identifikuoja mąstymo subjektą, tačiau šis lieka anonimiškas ir iš jo pozicijų nusavinti jo paties veiksmų neduota. Tad Platonas, apmąstydamas pažinimo kaip atsiminimo prielaidas, priverstas perleisti mąstymo subjekto atliekamus rekonstrukcinius veiksmus mąstymo dalykui, t. y. traktuoti juos kaip paties dalyko dinamikos apraišką. Todėl *Faidone* jis ir prabyla apie dalyvavimą kaip būdą, kuris sieja kasdienio

mąstymo esybes, t. y. esinius, su užbaigtomis pagal to paties matą jų rekonstrukcijomis, t. y. idėjomis. Platonas atsižvelgia į tą aplinkybę, kad į ryšį tarp esinio ir idėjos žvelgia iš (teorinio) mąstymo pozicijų, todėl ir daro išvadą, kad tai turėtų būti loginės priklausomybės sąsaja, t. y. teigia, kad esinys turi savyje (μετάσχη) tik dalį bendravardės idėjos turinio ir kaip tik šia reikšme yra idėjos dalininkas arba dalyvauja idėjoje⁴.

Nesunku nuspėti, kad tokio santykio precedentą Platonas aptinka pirminėse teorinio mąstymo apraiškose – geometrijoje ir aritmetikoje. Mat šios disciplinos, net jas pradėjus plėtoti teoriškai, vis dar išlieka ir kaip taikomojo mąstymo apraiškos. Pavyzdžiui, geometrija Egipte radosi siekiant palengvinti žemės plotų apskaitą. Modeliuojant geometrinėmis figūromis konkrečius žemės ploto lopinėlius, krinta į akis, kad realūs lopinėliai tik apytikriai atitinka teoriškai numanomas tvarkingas geometrines figūras. Nūdieniškai mąstydami, sakytume, kad geometrinės esybės tai iš esmės vien tam tikri funkciniai sąryšiai, kurie, viena vertus, asocijuojami su kokio nors žemės plotelio konfigūracija, o antra atveju – su kokia nors popieriaus lape nupiešta ar tiesiog numanomai įsivaizduojama tobula figūra. Tačiau sinoptiniame mąstyme abejos vaizdinių atmainos yra ontologizuojamos, todėl Platonas ir gali daryti išvadą,

³ Plg.: „Ar sutinkate ir su tuo, kad jei žinojimas atsiranda tam tikru būdu, jis yra prisiminimas (ἄρ' οὖν καὶ τότε ὁμολογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παραγίγνηται τῷ τρόπῳ τοιοῦτῳ, ἀνάμνησιν εἶναι)? Štai kokį būdą turiu galvoje: jei kas nors išvydęs, išgirdęs ar kaip kitaip patyręs, pažįsta ne tik šį daiktą, bet kartu pagalvoja apie kitą, priklausantį ne tam pačiam, o kitam žinojimui, ar ne teisinga būtų teigti, kad žmogus prisiminė tai, kas jam atėjo į galvą“ (*Phaedo*, 73c–d)? Cituojama pagal (Plato 1966).

⁴ Plg.: „Kai vienas daiktas pridėtas prie kito, neįmanoma drįstum teigti, kad priežastis dviem daiktams atsirasti esąs sudėjimas, o vieną daiktą suskaidžius – skaidymas? Turbūt garsiai šauktum, *jog nežinai kito būdo bet kuriam daiktui atsirasti, jei ne dalyvaujant kaip tik toje esmėje, kurioje jis dalyvauja* (ἔτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνώμενον ἢ μετασχόν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάσχη). Ir šiuo atveju nežinai kitos priežasties dviem daiktams atsirasti, išskyrus dalyvavimą dvejetainę, kad norint tapti dviem reikia tapti dvejetainiu dalininku, o norint tapti vienu – vieneto“ (Ten pat, 101b–c).

kad santykis tarp kokio nors realaus ir, hērakleitiškai žvelgiant, unikalus arba netaisyklingo vaizdinio ir jį modeliuojančio numanomo universalus ir taisyklingo vaizdinio yra santykis tarp atitinkamų netobulos ir tobulos esybių. Suprojektavus šį santykį į teorinio mąstymo sritį, jis virsta pagal to paties matą sustyguotu santykiu tarp esybių, kurios skirtingu mastu disponuoja tuo pačiu (mąstymo) turiniu. Kitaip tariant, sinoptiniame (ir jo įpročiais persiėmusiame kasdieniame) mąstyme vieni ir tie patys matematiniai funkcionalumai yra nepagrįstai sudvejinami, tačiau kaip tik šiame dvejinimesi Platonas bent jau *Faidone* išžvelgia galimybę iš filosofavimui nepalankios kasdienio mąstymo pozicijos temizuoti parmenidiškąją būtį. Tačiau tiek Sokratas, tiek Parmenidas kiekvienas savitu būdu pabrėždavo atitinkamai tikro žinojimo ir pačios būties vertybinę sąlygotumą. Kadangi nei anamnezės, nei ją grindžiančios dalyvavimo sąvokos neturėjo nieko bendro su vertybiniais dalykais, tai anksčiau ar vėliau Platonui turėjo paaiškėti, kad vien logiškumą eksploatuojančia anamneze būtis yra nepasiekiamo. Nūdieniškai žvelgdami, matyt, galėtume pasakyti, kad rekonstruojančiu platoniškuoju atsiminimu jei ir galima ką pelnyti, tai nebent tik pasikelti iki kasdienio mąstymo konstrukcinių prielaidų. Šiaip ar taip, Platonas, įsisąmonindamas anamnezės ribotumą temizuojant būtį, ne tik nerezignavo, bet jau kituose dialoguose aptarė vertybėmis pamatuotus priegios prie parmenidiškosios būties būdus. *Puotoje* ir *Faidre* jis pažinimą jau sieja su grožio vertybe, o bene reikšmingiausiame savo kūrinyje *Valstybėje*, atrodo, visiškai pažodžiui įsiklausydamas į Elėjos patriarcho nuorodas apie būties vertybinę sąrangą bei atsižvelgdamas į Sokrato etines nuorodas,

(re)konstruoja būties prototipą kaip (gėriui pajungto) teisingumo steigiamą socialinį darinį. Argi tokio kalibro mąstytojas, suradęs tikresnius kelius į būtį, galėjo tiesiog moti ranka į ankstesnes nepasiteisinusias paieškas? Regis, Platonas galvos į smėlį nekišo ir ne tik pripažino, bet ir išanalizavo savo nesėkmę. Argi prieštaravimais tiesiog pulsuojantis ir, matyt, todėl mįslingiausiu traktuojamas *Parmenidas* nėra pastanga apmąstyti visas tas galimas išvadas, kurios potencialiai kyla traktuojant anamneze pasiekiamas idėjas kaip būties esybes? Jei idėjos yra pasiekiamos iš kasdienio mąstymo pozicijų loginio pobūdžio procedūra, tai jos, kad ir kiek nutolusios nuo esinių, visgi turėtų priklausyti tam pačiam dalykinio mąstymo klodui ir, vadinasi, persiimti jo savybėmis. Jei idėjas mėginama traktuoti kaip būties esybes, tai jau tada jos turėtų persiimti Parmenido nurodytomis būties ypatybėmis. Argi ne tokią sumaištį Parmenidas apnuogina neva dar labai jaunam Sokratui, regis, patį Platoną diskredituojančiame dialoge? Argi ne šio dialogo idėjas, nominaliai apie tai net neužsimindamas, eksploatuoja gambiausias Platono mokinys Aristotelis, kai šis, pamynęs draugiškumo jausmus, negailestingai kritikuoja savo mokytoją?

Tikint stagiriečio žodžiais, kad tiesa jam brangesnė net už draugus⁵, tenka daryti išvadą, kad kritikuoti Platoną jį verčia jo paties išmąstytos kitokios tiesos, kurių kitoniškumas savo ruožtu verčia spėti buvus savitas šio mąstytojo mąstymo prielaidas

⁵ „O vis dėlto, norint išsaugoti tiesą, bus geriau – ir net privalu – atmesti net tas mintis, kurios mums yra pasidariusios savos ir tarsi į širdį įaugusios, – juk esame filosofai, arba išminties mylėtojai. Ir draugai, ir tiesa mums yra mieli, bet mūsų šventa pareiga atiduoti pirmenybę tiesai“ (*EN* 1096a11–16).

bei intencijas. Ši spėjimą, regis, patvirtina jau pati pirmoji jo *Metafizikos* knyga. Čia Aristotelis inicijuoja tai, kas vėliau įgyja (mokslinės) filosofijos istorijos pavadinimą. Nors pastangų apmąstyti ankstesniojo filosofavimo kai kuriuos pasiekimus būta ir anksčiau, tačiau stagirietis *Metafizikoje* demonstruoja visiškai naują santykį su ligtoline filosofija. Ankstyvieji filosofai tarsi kokie pranašai išbyloja, nūdieniškai formuluojant, tai, kas jiems mąstosi dėl jų egzistencinio angažavimosi arba, sinoptiškai žvelgiant, tai, ką lemia paties kosmo vertybinė sąranga. Jei šie filosofai, išnaudodami filosofavimo prigimties provokuojamą refleksijos judesį, į apmąstymo akiratį įtraukia ir kai kurias savo pirmtakų išvalgas, tai šios paženklinamos jas apmąstančių filosofų vertybinių nuostatų nulemtais akcentais ir neišvengiamai dažniausiai tiesiog devaluojamos ir nureikšminamos. Argi ne taip elgiasi ir Platonas čia jau minėtame *Faidone*, kai Sokrato lūpomis atsiriboja nuo ankstyvojo filosofavimo samprotavimų apie prigimtį kaip visiškai nerezonuojančių jo etinėms paieškoms? Aristotelis ankstesnės filosofijos atžvilgiu, regis, jau eksploatuoja pažintinę nuostatą, kurią aptaria *Nikomacho etikoje*. Nors ši nuostata siejama su antikos filosofijai tradiciniu tikro žinojimo terminu *ἐπιστήμη*, tačiau Aristotelio samprotavimuose *ἐπιστήμη* įgyja visiškai nūdieniškai aidintį turinį, kuriame be vargo atpažintume mums įprasto mokslinio pažinimo formalųjį profilį. Anot Aristotelio,

[t]ikras [mokslinis] žinojimas yra suvokimas apie bendrybiškus dalykus, kurie yra būtinais; ir iš pirminių principų [plaukia] tiek tai, kas pagrindžiama, tiek (samprotavimus numanantys) moksliniai pažinimai. Vadinasi, [patys] šie principai negali būti pasiekti nei moksliniu pažinimu, nei menu, nei nuovoka.

Tai, kas moksliskai pažintina, turi būti pagrįsta [pirminiais principais] (ἐπει δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις; τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν)“ (EN 1140b31 36)⁶.

Vadovaudamasis tokia pažintine nuostata, stagirietis jau *Metafizikoje* formuluoja ligtolinio filosofavimo tyrimo strategiją.

Akivaizdu, kad pirmiausia turime įgyti [pirmųjų] priežasčių žinojimą (juk sakome, kad pažįstame [kiekvieną] paskirą [dalyką], kai manome išsiaiškinę pirmąsias priežastis) (ἐπει δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἴωμεθα γνωρίζειν) (*Met.* 1.983a24–25).

O aiškiai suformulavęs siekį tuoj pat imasi jį realizuoti ir ligtoliniame filosofavime identifikuoja keturias priežasčių atmainas.

Apie priežastis kalbama ketveriopai. Iš jų vieną manome esant esmingą esybę (οὐσία), arba tai, kuo esiniui buvo [lemta] būti (juk „tai, dėl ko“ veikiai kreipia link jo pamatinės sąvokos, ir pirminis „tai, dėl ko“ yra [dalyko] priežastis ir pradai); kita [priežastis] yra materija, arba tai, kas tvyro priešais; trečioji yra judėjimo pradai; o ketvirtoji priežastis yra šiai priešinga – „tai, vardan ko“, arba gėris; juk tai yra bet kokio radimosi ir judėjimo tikslas (τὰ δ' αἷτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἅ νάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἷτιον δὲ καὶ ἄρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον, ἑτέραν δὲ τὴν ὑλὴν καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὀθέν ἡ ἄρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἄντικειμένην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὐ

⁶ Cituojama pagal (Aristotle 1894).

ἔνεκα καὶ τὰ γαθόν' τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν) (*Met.* 1.983a26–33).

Bene mįslingiausia šioje schemeje ir, matyt, apskritai Aristotelio filosofijoje yra pirmoji priežasties atmaina, t. y. οὐσία. Nors nominaliai šią sąvoką galima aptikti ir Platono filosofijoje, tačiau stagirietis jai suteikia visiškai specifinį turinį, kuris atspindi esmingas šio filosofo požiūrio į filosofijos siekius permainas. Labai detalai šios sąvokos turinys yra aptiriamas penktajame *Kategorijų* skyriuje, kur paaiškėja, kad οὐσία, analitiškai žvelgiant, yra ambivalentiškas konstruktas, kuriame Aristotelis mėgina suderinti akivaizdžiai logiškai nesutaikomus individualumo ir universalumo aspektus. Pačiu pirmuoju teiginiu apie οὐσία Aristotelis konstatuoja jos autonomiškumą atžvilgiu dalykų, su kuriais ji siejasi ir kuriuos mėginama ja paaiškinti.

Οὐσία griežta, pirmine ir tiksliausiai nusakoma reikšme yra tai, kas nei sakoma apie [priešais tvyrantį] dalyką, nei yra [priešais tvyrančiame] dalyke; pavyzdžiui, [individualus] žmogus arba [individualus] žirgas (Οὐσία δὲ ἐστὶν ἢ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένον τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος) (*Cat.* 2a11–13)⁷.

Nors skaitant šį teiginį ir pasiduodant analitinio mąstymo provokacijai kyla pagunda jo nurodytus pavyzdžius interpretuoti kaip neapibrėžtas bendrąsias žmogaus bei žirgo sąvokas, tačiau Aristotelis, neneigdamas tokio οὐσία sureikšminimo atvejų, teigtų, kad tai būtų jau antrinės οὐσία'os ir, vadinasi, ne galutinės priežastys. Išeitų,

kad, pirminė, arba galutinė, οὐσία yra individualumo paženklinta (bendroji sąvoka).

Kiekviena οὐσία ženklina konkretų „ši“. Pirminėms οὐσία'oms neginčytinai tikra, kad jos sietinos su konkrečiais „šiais“: juk tai, ką jos atskleidžia, yra nedalu ir skaitmeniškai viena (Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τότε τι σημαίνειν. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τότε τι σημαίνειν ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν) (*Cat.* 3b10–13).

Kadangi nūdieniškai nuosekliai eksploatuojant *cogito* poziciją, toks kentauriškas, t. y. bendrybiškumo ir individualumo aspektais disponuojantis ir, vadinasi, mąstymą su vaizduotę suplakantis, darinys yra švelniai tariant nesusipratimas, tai gelbstint antikos klasiko autoritetą tenka daryti išvadą tiek apie kitokias šio mąstytojo ir antikinio mąstymo apskritai prielaidas, tiek apie jų numanomas esybes. Ar tik Aristotelis nemėgina οὐσία'os konstruktą – formuluo-kime kol kas gana neapibrėžtai – (moksliskai) išsiaiškinti to, kas tvyro priešais, t. y. esinių prigimties? Juk graikiškai sinoptiškai (o ir nūdieniškai kasdieniškai) mąstantis žmogus ignoruoja save kaip aktyvų pažinimo vykdytoją. Pažinimas čia traktuojamas kaip pasyvi patirtis, tad ir pažintinė schema čia iš esmės vienanarė: tai, kas tvyro priešais (τὸ ὑποκείμενον), tiesiog įsiūlo save numanomam anonimiškos prigimties subjektui. Kadangi pasyvaus būdo subjektas paties pažinimo vyksmo ir jo rezultatų niekaip negalėtų paveikti, tai rekonstruojant pažinimo vyksmą tegali būti kalbama vien apie pažinimo dalyką, t. y. to, kas tvyro priešais, santykį su pažinimo rezultatu. Akivaizdu, kad tai, kas tvyro priešais, patiriama juslėmis, tad aiškinantis pažinimo vyksmą tenka konstatuoti, kad jis neišvengiamai prasideda

⁷ Cituojama pagal (Aristote, 1844).

da kaip dalyko juslinė pagava. Tačiau pažinimo rezultatas tegali būti tik mąstymo prigimties, tad tenka daryti išvadą, kad juslinė pagava kažkaip generuoja sąvokinių darinį, kuris irgi tarsi turėtų slypėti pačiame esinyje. Pastebint, kad kasdieniame mąstyme nominaliai tos pačios, t. y. nominaliai su tais pačiais esiniais sietinos, sąvokos (skirtinguose kontekstuose) susireiškina nevienodai, bei tariant, kad pažinimas yra realizuojamas jusliškai, piršosi išvada, kad nominaliai tų pačių esinių pažinimo skirtingumai tegali būti siejami su jų juslinės pagavos (individualumo) įvairove. Viską tapatinančiame sinoptiniame mąstyme pažintiniams aspektams susipinant su ontologiniais aspektais, nuo pažintinės išvados buvo galima be vargo pereiti prie atitinkamos ontologinės išvados, t. y. konstatuoti, kad esinio juslinis dėmuo lemia jo sąvokinio dėmens turinį ir kokybę. Argi ne taip samprotauja Platonas *Faidone*? Argi ne atsispirdamas į tokią išvadą jis išsamprotauja esant tobulas esybės – neregimas, t. y. jusliškumo stigma nepaženklintas, idėjas. O jusliškumu apsinkintų daiktų ir tobulų idėjų santykis argi jis nėra tik atšvaitas Platonui kur kas aktualesnio santykio tarp kūnu apsinkintos sielos ir būties? Argi ne persiimdamas parmenidiškuoju būties siekiu bei tą siekį, veikiamas Sokrato praktiškojo filosofavimo, sukirčiuodamas egzistenciniais (sielos dorinio tobulinimo) akcentais Platonas ir tikrovės sampratą paženklina tais pačiais akcentais? Juk net ir įtraukus filosofavimo subjekto apibrėžtis ir intencijas į sinoptinio mąstymo orbitą, tenka visa tai perleisti dalykui priešais ir traktuoti kaip pačios tikrovės apibrėžties ir vertybiškai sąlygotos dinamikos ypatybės. Argi ne todėl Platonas, vertybiškai hierarchizuodamas tikrovės sampratą, devalvuoja esinius? Argi ne todėl

vertybiškai angažuoti jo iškilieji pirmtakai Hērakleitas bei Parmenidas irgi kvestionuoja esinių tikrumą? O Aristotelis jau teikia pirmenybę moksliniam žinojimui *ἐπιστήμη* ir su juo siejamam priežastiniam mąstymo būdui. Mokslinė tiesa jam brangesnė ir už lojalumą ligtoliniams filosofavimo korifėjams. Jis neturi sentimentų nei Sokratui, nei savo tiesioginiam mokytojui Platonui, tad ir nepersiima jų propaguotais egzistenciniais siekiais. Teoriškai aprėpdamas daugiau dalykinio mąstymo negu visi ligtoliniai filosofai kartu sudėjus, taigi apmąstydamas ir filosofavimo subjektą – sielą, jis ir į ją žvelgia moksliai, t. y. vertybiškai neutraliai, ir eksplicuoja jos sinoptinę fenomenologiją, t. y. ontologiniais ir gnoseologiniais akcentais paženklintą psichologiją. Kitaip negu jo pirmtakai, Aristotelis nebepersiima filosofavimo subjekto egzistenciniais siekiais, tad ne tik nebeįžvelgia sielos ir kūno dramos, bet ir nebeekstrapoliuoja jos į tikrovės sampratą. Todėl jam turėtų rėžti akį atsainus iškiliausiuju jo pirmtakų požiūris į *τὰ ὄντα*, t. y. esinius, kurie visada buvo netgi jų pačių filosofavimo atskaitos taškas. Matydamas, kad Hērakleitas to paties matu esinius kvestionavo, Platonas devalvavo, o Parmenidas tiesiog anihiliavo, Aristotelis turėtų imtis atsveriamųjų veiksmų, t. y. turėtų esinius priimti tokius, kokie jie yra ir, užuot kvestionavęs jų ontologinį statusą, tiesiog siekti juos pažinti. Kaip jis tai turėtų daryti, laikydamasis savo mokslinės strategijos? Matyt, turėtų mėginti rekonstruoti juos generuojančias priežastis. Tokį mąstymą jis netgi galėtų traktuoti kaip prigimtinį filosofavimo būdą, atkreipdamas dėmesį į tai, kad patys pirmieji filosofai nominaliai kaip tik tai ir darė. Aristotelis čia netgi galėtų retoriškai mestelti: argi Talis savo vieninteliu filosofiniu teiginiu neinici-

javo tokio filosofavimo būdo? Tiesa, tiek Talis, tiek jo sekėjai dar mąstė neišsiaiškine, kaip tai reikia daryti, tad ir negalėjo esinių priešasčių korektiškai apmąstyti. O Aristotelis ne tik jau žino, kaip reikia mąstyti, bet, apmąstydamas esinio priešastį, gali pasiremti iškilnesnių pirmtakų įžvalgomis. Įsiklausant į Parmenido suformuluotus ontikumo reikalavimus, turėjo būti aišku, kad nors esinys tik buvoja, jo priešastis turėtų būti (griežta reikšme) esanti, t. y. tenkinti tapatybės reikalavimą⁸. Ir aišku, kad esinio priešastis turėtų disponuoti tais dėmenimis, kurie atsikleidžia esinio pažinime, t. y. individualumo ir bendrybiškumo aspektais. Neabejotinai įsiklausydamas į Parmenido samprotavimus, Aristotelis parmenidiškajame *esančiame* aptinka tai, kas labai puikiai paaiškina abiejų su esiniu siejamų dėmenų galimybę. „Jei (griežta reikšme) *esantis* ir vienis yra tas pat, arba vienos prigimties, ir siejasi vienas su kitu kaip principas su priešastimi (εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ εἶν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὡσπερ ἀρχὴ καὶ αἵτιον)“ (*Met.* 4.1003b22–23), tai (griežta reikšme) esanti esybė (kaip priešastis) ne tik numanytų savo dalykiniu profiliu esinio pažinime atsiskleidžiantį bendrybiškos prigimties mąstymo dėmenį, bet ir esinį individualizuojantį jo aritmetinį vienumą. Ar galėtų išlikti tapati sau priešastis, jeigu ji būtų esinyje? Ar tada ji nepersiiimtų esinio kintamumu ir juo pamatuotu netikrumu? Kitaip tariant, argi šis reikalavimas, o ir

Kategorijose aptartos kitos οὐσία'os ypatybės, neliudija Aristotelio pastangų rekonstruoti οὐσία kaip esinio reliatyvų tikrumą ir individualią tapatybę užtikrinančią esybę? Jei Aristotelis nekvestionuoja buvojančio esinio tikrumo, tai jo generuojančią ir jo tapatybę lemiančią priešastį turėtų išsamprotauti kaip to paties τὸ ὑποκείμενον esybę, slypinčią anapus plika akimi pastebimo esinio. Čia Aristotelis, regis, turėtų mąstyti taip, kaip tai nuo seno ir iki šiol daro astronomai, kurie, atsižvelgdami į stebimas dangaus kūnų elgesio anomalijas, daro išvadas apie tai galimai sukeliančių dangaus kūnų buvimą. Ar tik ne norėdamas pabrėžti οὐσία'os prigimtinę duotį, stagirietis, užuot pasekęs Anaksimandru ir išgalvojęs kokį nors dirbtinį terminą, kasdienėje graikų kalboje savajam rekonstruktiui suranda prigimtinių vardą? O tas vardas – argi jis tik referentiškai nurodo, anot Heideggerio, į ūkio padargus (Heidegger 1975: 152–153)? Argi esinių ontologinį statusą reabilituoti užsimojusiam Aristoteliiui nėra kur kas svarbesnė ta graikiško žodžio οὐσία reikšmė, kurią sietume su lietuvišku žodžiu nuosavybė? Juk nuosavybė ne tik savybiniga, t. y. numano mąstymu pasiekiamą dalykinį aspektą, bet ji yra ir socialiai fiksuota, t. y. turi socialinę tapatybę, kuri numano tiek bendrybiškumo, tiek individualumo aspektus. Mat koks nors nuosavybės objektas yra ne tik socialinėje arba bendrybiškoje apyvartoje funkcionuojantis dalykas, bet ir numato jį toje apyvartoje individualiai apibrėžiantį ryšį su nuosavybės subjektu. O kas nulemia tokios ambivalentiškos tapatybės pastovumą? – čia galėtų įsiterpti ir retoriškai paklausti Parmenidas. O paklausęs ir neišgirdęs atsakymo, pats dar patikslintų, kad tai daro (įstatymai ir juos steigianti) Teisybė, kuri lemia ir paties *esančio* tapa-

⁸ „Betgi niekada įsitikinimo galia neleis, kad iš nesančio rastųsi kas nors kita, išskyrus jį patį. Todėl nei rastis, nei nunykti [esančiam] neleidžia teisybė, neatpa-laiduodama grandinių, kuriomis jį laiko (Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ἄλλοσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει)“ (DK28 B8 12–15).

tumą. Ar tik nebus subtilusis Aristotelis, rinkdamas vardą bene svarbiausiam savojo mąstymo konstruktui, įsiklausęs ir šią Elėjo patriarcho nuorodą, liudijančią ontiškumo kriterijų socialinę prigimtį?

Kad ir kaip būtų, Aristotelis čia demonstruoja stebėtiną analitinį išvalgumą. Argi ne subtiliai jis įsiveikia su bene kebliausia problema, kuri iškyla sinoptiškai mąstančiam antikos filosofui pažintinėje plotmėje, t. y. mėginant paaiškinti, kaip unikalios jusliškos patirtys virsta bendrybiškais sąvokiniiais pažinimais? Nors stagirietis, kaip ir dauguma antikos filosofų, žvelgia į tai, kas tvyro priešais, kaip į tikrovę, t. y. ontologizuotai, tačiau jo samprotavimuose viršų jau ima įsiklausymas į mąstymo specifiką, todėl jis ryžtasi tas esybes, kurias hipotetiškai traktuoja kaip pirmines, izoliuoti nuo tų, kuriomis jas aiškina. Ir įkvėpimo tokiam žingsniui jis, regis, semiasi Platono *Parmenide*. Jei Aristotelis atsuka prieš savo mokytoją šiame dialoge pateiktą „trečio žmogaus“ argumentą, tai akivaizdu, kad jis yra gerai susipažinęs su šio dialogo turiniu ir suvokia, į kokią painiavą galima įklimpti, neatribojus griežta reikšme esančių dalykų nuo jusliška patiriamų esinių. Matyt, išsąmonindamas, kad logiškai traktuojama sąsaja tarp *esančio* ir esinio verčia persiimti vieną kito ypatybėmis ir įvelia jų apmąstymą į prieštaravimus, Aristotelis ryžtasi bent jau logiškai atsieti οὐσία nuo esinio. Ar tik išvalgusis stagirietis nemėgina tokiu sprendimu sinoptiniame mąstyme savitai atriboti tų sričių, visišką prarają tarp kurių vėliau be ypatingo vargo konstatuoja Descartes'as iš mąstymą mąstyme izoliuojančios *ego cogito* pozicijos? Argi nuoroda, kad οὐσία nei yra esinyje, nei yra apie jį, negalėtų būti interpretuojama kaip pirmoji pastanga atidalinti mąstymo atributą nuo

vaizduotės atributo? O argi ne subtilus tas būdas, kuriuo Aristotelis mėgina pagrįsti esinio individualumą? Nors hērakleitiškai žvelgiant bet kuris esinys kiekvieną akimirką yra vis kitoks, taigi ir vis kitas, tačiau kasdieniame mąstyme kintantys esiniai visgi traktuojami kaip tie patys. Taip žvelgiama ne tik į kelis tūkstantmečius stovinčią koloną, bet ir į sunešiotus per vasarą sandalus ar net į vieną dieną skrajojusį drugelį. Jei esiniai net kisdami išsaugo savo individualią tapatybę, vadinasi, ji neturėtų būti siejama su akimirka pamatuotu juslinės jų patirties unikalumu. Argi οὐσία'os etimologija numanoma nuosavybės kaip socialinės tapatybės sąvoka nėra nusisekęs būdas paaiškinti esinio individualumą? Tačiau kokio pobūdžio yra šis individualumas? Argi jo nereliatyvizuoja socialinės tapatybės antrasis aspektas? Jei socialinė tapatybė yra socialinės apyvartos objektas ir todėl yra bendrybiškos prigimties, tai ji neturi savaiminio apibrėžtumo ir tegali jį įgyti tik santykyje su kitais tos apyvartos objektais. Santykiuose tarpstanti socialinė tapatybė neišvengiamai turėtų būti reliatyvi, ir tai turėtų lemti ja pamatuotų esinių apibrėžtumo reliatyvumą. Kokia nors kolona senovės graikų šventykloje tebutų vienu iš daugelio jos konstrukcinių elementų, o štai šventyklai per laiką sudūlėjus, išlikusi kolona jau akivaizdžiai demonstruotų pakitusį apibrėžtumą, nes jau būtų nuoroda ne tik į šventyklą, bet ir į pačią senovės graikų kultūrą. Argi ne šią (socialumo antspaudu paženklintų) esinių tapatybės dinamiką mėgina rekonstruoti Aristotelis reliatyvių esybių – materijos ir formos dialektika?

Atribojus (jusliška patiriamą) esinį ir (mąstymu patiriamą) jo priežastį, Aristoteliui jau negali nerėžti akies Platono samprotavimai apie esinį ir idėją logiškai siejantį

dalyvavimą. Juk tokio pobūdžio ryšys ir esinį apdovanoja nors ir nevisavertišku, bet visgi mąstymo dėmeniu. Ockhamas čia, matyt, išvelgtų bereikalingą esmių dauginimą, o Aristotelis nukreipia prieš Platoną jo paties „trečio žmogaus“ argumentą (*Met.* 990b17, 1079a13, 1039a2)⁹. Geranoriškiau nusiteikęs stagirietis galėtų tarti, kad Platonas, kalbėdamas apie dalyvavimą, galbūt turėjo omenyje homonimus. Nors tokia prielaida Platono nuo kritikos neišgelbėtų, tai bent jau mestų ant šio klasiko lengvesnės nuodėmės šešėlį. Mat sekant *Kategorijų* išvadomis, t. y. teigiant, kad homonimai, arba bendravardės esybės, numano skirtingas οὐσία'as, tad ir jomis pamatuotus skirtingus mąstymo dėmenis (*Kategorijos*, 1a), tikėtis, kad tie dėmenys bus logiškai susiję, nėra jokio pagrindo, tad ir paaiškinti platonišką dalyvavimo sampratą numanomą bendravardžių esinio ir idėjos mintinių dėmenų giminystę vis viena būtų keblu. Viena vertus, akivaizdu, kad analitiškai artikuluojant dalyvavimo sąvoką išskyla neįveikiamų problemų, ir Aristotelis, regis, yra visiškai teisus nurašydamas šią sąvoką poetiško tuščiažodžiavimo sričiai. Antra vertus, pats Platonas *Parmenide* nurodo dalyvavimo sąvokos keliamas problemas ir, nepaisant to, šios sąvokos neišsižada. Išeitų, kad jam ši sąvoka yra itin svarbi jo filosofavimo siekių kontekste. Aristotelis sprendžia esinių tikro, arba mokslinio, pažinimo (ἐπιστήμη) uždavinį ir aptinka dalyvavimo sąvokos perteklišumą. Kadangi jo požiūriu ši sąvoka nepamatuotai dvejetainį pažinimo dalyką, tai papildomai nustatęs jos analitinį nekorektiškumą jis ir gali moti į ją ranka. Platonas dalyvavimo

⁹ Plg.: *Parmenides*, 132a–b. Cituojama pagal: Plato 1925.

sąvoką pasitelkia artikuluodamas pažinimo kaip anamnezės ontologines prielaidas, tad šios sąvokos svarbą Platonui turėtų lemti jo ontologiniai siekiai. O ir pats pažinimas Platonui yra svarbus ne dėl jo paties, ne dėl juo pelnomos tiesos, bet kaip žmogaus, tapatinamo su siela, dorinio sukilninimo būdas. Šis, nūdieniškai kvalifikuojant, egzistencinis siekis numano vertybiškai konstitutos būties sampratą, kurioje prioritetas yra teikiamas ne tiesai, o gėriui. O čia jau turėtų iškilti klausimas, ar aristotelišką οὐσία dar galima sieti su parmenidiškąja ir platoniškąja būties arba *esančio* samprata? Nors οὐσία tenkina Parmenido suformuluotus formalius ontiškumo reikalavimus, tačiau ji akivaizdžiai ignoruoja būties vertybinės sandaros aspektą. Ir taip yra dėl to, kad Aristotelio filosofavime santykis tarp pažinimo ir ontologijos apsisvertęs aukštyne kojomis: ne vertybiškai konstituota būtis yra filosofavimo atspirties taškas ir ne ji lemia prieigos, t. y. jos pažinimo, būdą, bet tikro, arba mokslinio, pažinimo būdas ἐπιστήμη numano ontinės esybės οὐσία'os prigimtį¹⁰. Argi negalėtų Platonas, jei tik jis tokią galimybę turėtų, atsikirsti jį ne itin delikačiai kritikuojančiam Aristoteliui ir papriekaištauti, kad šis, išmainęs gėrį į tiesą, pametė kelią dėl takelio, t. y. nusiuko nuo to, kas antikiniame filosofavime yra svarbiausia, t. y. nuo būties? Gal ir teisus Aristotelis teigdamas, kad „(n)esant pirminėms οὐσία'oms, [būtu] neįmanoma jokiems kitiems dalykams būti? (ὥστε μὴ

¹⁰ „Visais atvejais žinojimas telkiasi ties pirminiais [dalykais], su kuriais visa kita siejasi ir per kurias iškalbama. Jei tai yra οὐσία, tai οὐσία'ų filosofas turėtų siekti principų ir priešasčių (πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δύο τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον)“ (*Met.* 4.1003b 17–19).

οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι)“ (*Cat.* 2a40–41), t. y. kad pirminės οὐσία’os grindžia dar Hērakleito sukompromituotų ir nuosavo ontinio statuso neturinčių esinių tikrumą. Gal ir sapnu virstų visa jusliška patiriama, jei nebūtų οὐσία’ų. Tačiau Platonas, jei tik galėtų, čia vėl paklaustų: o kam žmogaus sielai buvojančių esinių tikrumas? O ir kokia nauda galėtų būti žmogui iš amžinų arba to paties mato reikalavimus tenkinančių οὐσία’ų, jei jos yra vertybiškai sterilios? Juk prigimtinė sielos vieta yra vertybiškai konstituota būtis ir tik ji gali būti egzistencinė atrama žmogaus sielai.

Jei pažintiškai žvelgiant dalyvavimo sąvoka yra perteklinė ar net beprasmiška, tai Platono dėmesys jai, nepaisant išskylančių jos analitinio artikuliuojimo problemų, verčia daryti išvadą, kad šios sąvokos prasmės reikėtų ieškoti jo filosofavimo egzistenciniame užtaise. Jei Platonas sekdamas Sokratu priverstas susitelkti ties filosofavimo subjektu – etiškai konstituota siela ir dėl to jo filosofavime atsiranda egzistenciniai akcentai, tai ar tas susitelkimas nesudaro galimybės įvertinti dar vieną labai svarbų žmogiškosios egzistencijos aspektą? Argi dalyvavimo sąvoka neįvertina šio subjekto egzistavimo socialinio būdo nulemtos specifikos? Argi socialinės būtybės nesusitinka ir netarpsta joms visoms bendroje srityje? Argi to savaip nekonstatuoja dar Parmenidas, teigdamas: „Bendra yra tai, nuo ko aš pradėdu, nes vėl aš čia pargrįšiu (ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὀππόθεν ἄρξωμαι τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις)“ (DK28 B5)? O Platonas? Argi jis nesako, kad būtis visoms sieloms nėra ta pati? Tad argi sielos nesidalina ta pačia būtimi? Kaip nusakyti sielos ryšį su ta sritimi, kurioje jos visos susitinka ir esti? Argi μέθεξις sąvoka, reiškianti ir persiėmi-

mą, ir pritaipimą, ir dalyvavimą, nenusako šio ryšio prigimties? Argi nekrinta į akis šio ryšio būdas nūdienos gyvenime, kuriame nusitrina ribos tarp realybės ir virtualybės? Argi jis neapsinuogina išsikerojusios virtualybės srityje? Argi socialinių tinklų pamatinis aspektas, nusakomas anglišku terminu *share*, nėra tik kitas μέθεξις vardas? Tad argi neižvalgus buvo dieviškasis Platonas taip sureikšmindamas šią sąvoką? Tačiau argi tiesai pirmenybę teikiantis Aristotelis visiškai ignoruoja šį žmogiškosios egzistencijos aspektą? Argi analitiškumo nuostata taip paveda šį filosofą, kad jis, susitelkęs ties esinio priežasties – οὐσία’os rekonstravimu, darosi visiškai aklas ne tik parmenidiškajai būčiai, bet ir ryšio su ja būdai?

Užuot pritariamai skėstelėję rankomis, įdėmiau įsiklausykime į tai, ką stagirietis mums byloja pačioje *Metafizikos* pradžioje, mėgindamas paaiškinti, kaip realizuojasi neva prigimtinis žmogaus troškimas pažinti. Sinoptiškai maštant, neišvengiamai tenka konstatuoti, kad priešais tyrančio dalyko pažinimas tegali prasidėti kaip jo juslinė pagava, kuri būdinga ne tik žmogui, bet ir gyvūnams. Aristotelis ne tik pritaria tokiam požiūriui, tačiau netgi neva prigimtinių žmogiškąjį troškimą pažinti grindžia ta aplinkybe, kad žmonės būtent jusles vertina pačias savaime, o ne tik dėl jų teikiamos naudos (*Met.* 1.980a21–24). Akivaizdu, kad Aristotelis, susiedamas pirminį pažinimo judesį su jusline pagava, iš karto susiduria su analitiškai neįveikiama problema. Juk jis puikiai žino, kad ne tik tikras, arba mokslinis, pažinimas (ἐπιστήμη), bet net ir visiškai klaidingas žinojimas yra bendrybiškos prigimties. Kadangi žino, tai ir rezga pasakojimą apie tai, kaip neva pamažu nuo (unikalios) juslinės pagavos, eksploatuojant atmintį, galima pereiti prie patirties

(ἐμπειρίας), kuri jau potencialiai numano pasikartojamumo arba bendrybiškumo aspektą. Ir čia jis tarsi tarp kitko atkreipia dėmesį į tai, kuo skiriasi žmogiškoji patirtis nuo gyvūniškosios.

Kiti gi gyvūnai verčiasi vaizduote ir atmintimi, tačiau patirtyje *dalyvauja* menkai, tuo tarpu žmogiškoji giminė [verčiasi] *konstruktyvia veikla* ir samprotavimais. Iš atminties kyla žmogiškoji patirtis, nes to paties dalyko daug atsiminimų veikia sukuria vienos [ir tos pačios] patirties efektą (τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν: τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις: αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν). (*Ibid.*: 1.980b26-30)

Ir nors čia Aristotelis, nuosekliai realizuodamas sinoptinio mąstymo požiūrį, mėgina išsamprotauti juslinės pagavos tapsmą apibendrinančios patirties sprendimu kaip pasyviai traktuojamam pažinimo subjektui psichiškai susiklostanti virsmą, tačiau argi atsitiktinai jis pamini ir išskiria kaip savitą žmogiškosios giminės išgyvenimo aspektą – *téchνη*? Ar tik Aristotelis *téchνη* reiškinyje nebus suradęs būdo pirmiau paminėtai (unikalaus) jusliškumo ir (bendrybiško) mąstymo sąsajai rekonstruoti? Argi *téchνη*, numananti bendrybiško žinojimo dėmenį, nėra realizuojama priešais jusliškai tvyrančiame dalyke, tad argi šioje veikloje nesusiliečia mąstymas ir vaizduotė? Argi ką kita turi omenyje Aristotelis, kai sako, kad „patirtis yra atskiribių žinojimas, gi konstruktyvi veikla – bendrybių, o veiksmi ir visa, kas iš jų randasi, sietini su atskirybėmis (ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἢ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις

πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν)“ (*Ibid.*: 1.981a17–19). Tiesa, analitiškai samprotaudami, matyt, teigtume, kad bet koks žinojimas operuoja bendrybėmis, tad ir Aristotelio teiginio apie patirtį kaip atskiribių žinojimą, matyt, neturėtume suprasti pažodžiui. Regis, ir jis perša tokią mintį, kai atkreipia dėmesį į tai, kad

panašiai manome, jog tikras žinojimas ir įgūdžiai veikia jau sietini su konstruktyvia veikla, o ne su patirtimi ir kad konstruktyvios veiklos vykdytojai yra išmintingesni už vien patyrimu disponuojančius, <...> mat pirmieji žino priežastį, o antrieji – ne (ἀλλ' ὅμως τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαίειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπίρων ὑπολαμβάνομεν <...> τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὐ.) (*Ibid.*: 1.981b25–28).

Taikydami aristotelinius žinojimo tikrumo matus, patirtį, matyt, turėtume suprasti vien kaip disponavimą riboto pritaikymo veikimo nuorodomis, t. y. formaliai žvelgiant visgi bendrybiškos prigimties žinojimu. Kadangi Aristotelis tikrą, arba mokslinį, žinojimą sieja su amžinų, t. y. to paties matą tenkinančių, priešasčių išmanymu, tai visai nuosekliai ir konstruktyvią veiklą sieja su priešasčių pažinimu: „patyrę težino, „kad“, o „kodėl“ nežino, gi šie [konstruktyvios veiklos vykdytojai] pažįsta ir „kodėl“, ir priežastį (οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν: οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν)“ (*Ibid.*: 1.981b29–31). Galiausiai Stagirietis tiesiogiai susieja *téchνη* su tikruoju pažinimu.

Apskritai žinantį nuo nežinančio skiria gebėjimas mokyti, todėl konstruktyvią veiklą, o ne patirtį laikome tikru žinojimu; juk vieni [konstruktyvios veiklos vykdytojai] gali, o

kiti [vien patyrimu besiverčiantys] negali mokyti (ὄλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι: δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν) (*Ibid.*: 1.981b7–10).

Negana to, kiekvienoje tėchny atmainoje nurodęs esant ir vadovaujančius vykdytojus (ἀρχιτέκτονας), šiuos laiko išmintingiausiais, t. y. jų žinojimą traktuoja kaip (su filosofavimu sietiną) išmintį (*Ibid.*: 1.981a31–32), pagrečiui nurodydamas, kad jie yra „išmintingesni ne dėl praktinių gebėjimų, o todėl, kad turi teorijas ir pažįsta priežastis (ὥς οὐ κατὰ τὸ πρακτικὸν εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν)“ (*Ibid.*: 1.981b4–5).

Mėgindami nuspėti Aristotelio intencijas apmąstant akivaizdžiai socialinės prigimties tėchny reiškinį, paklauskime: o į ką nurodo kiekviena tėchny atmaina ir su ja siejamas mąstymo dėmuo? Ar tik ne į žmogiškos veiklos konstruktyvumą? Tad ar tėchny nėra savitas būdas įvertinti anonimiškai traktuojamo numanomo pažinimo subjekto konstruktyvią prigimtį? Argi ne todėl Aristotelis, aptardamas tėchny, su ja siejamą žinojimą nurodo paminėdamas tuo žinojimu disponuojančius tėchny vykdytojus? Argi ne mąstymo konstruktyvumą turi omenyje Aristotelis, kai sako: „tėchny (t. y. konstruktyvi žmogiškoji veikla) randasi, kai iš daugelio patirties suvokimų panašių dalykų atžvilgiu susiformuoja pavienis bendrybiškas sprendimas (γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων

μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις)“ (*Ibid.*: 1.981a4–5). Tiesa, sinoptinio mąstymo logika išprovokuoja Aristotelį apversti situaciją aukštyn kojomis, t. y. teigti, kad neva panašūs reiškiniai priešais tvyrančiame dalyke lemia tarsi savaiminį patirčių apibendrinimą. Tačiau argi mes, podekartiškai žvelgdami, neteigtume, kad tas apibendrinimas yra konstruktyvaus mąstymo subjekto valios sprendimas, kuriuo prokrustiškai suvienodinami hėra-kleitiškai unikalūs reiškiniai? Ir nors Aristotelis negali išsokti aukščiau bambos, t. y. sinoptinio mąstymo struktūroje konstatuoti esant aktyvų pažinimo subjektą ir jo socialine prigimtimi grįsti bendrybiškąją pažinimo specifiką, tačiau argi tėchny svarbos pažinime išdidinimas nėra antikvai savitas būdas atsižvelgti į žmogiškojo pažinimo konstruktyvų būdą? Argi tėchny nenurodo į socialinę, t. y. bendrybišką, žmogaus prigimtį? Argi tėchny pačia plačiausiaja reikšme nėra tas būdas, kuriuo žmogiškosios būtybės dalyvauja socialinėje apyvartoje? Ar tik Aristotelis nepatikslinka savo mokytojo dalyvavimo sąvokos reikšmės? Gal ir atsitiktinai Aristotelis net gyvūnų ryšį su ἐμπειρία numanomu mąstymo dėmeniu nusako jo kritikuojama platoniskąja dalyvavimo sąvoka (*Ibid.*: 1.980b26–27), tačiau ar čia nešypteltų jo peikiamas Platonas? Argi ne todėl ir Aristotelium pasekęs Heideggeris prabyla apie tėchny kaip apie būties atverties būdą? Kadangi tėchny įvertina tik formalųjį ryšio su socialumu aspektą, tai ar reikia stebėtis, kad paskui Heideggeris prabyla apie tėchny kaip neadekvatų būties atverties, t. y. kaip jos užmaršties, būdą?

LITERATŪRA

Aristotelis, 1990. Kategorijos. In *Rinktiniai raštai*. Iš senosios graikų k. vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas. Vilnius: Mintis.

Aristote, 1844. *Logique d'Aristote*. Tome I: Introduction aux catégories par Porphyre. Catégories. Herméneia. Traduite par J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: Ladrangé. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/categories.htm#V>

Aristotle, 1933, 1989. *Metaphysics*. In *Aristotle in 23 Volumes*. Vol. 17, 18. Translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0052>

Aristotelis, 1990. Nikomacho etika. In *Rinktiniai raštai*. Iš senosios graikų k. vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas. Vilnius: Mintis.

Aristotle, 1894. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053>

DK = Diels, H., Kranz, W., 1951–1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch von H. Diels*. 6 Aufl., hg. von W. Kranz, Bd. I–III. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Heidegger, M., 1975 [1927]. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Platonas, 1999. *Faidonas*. Iš senosios graikų k. vertė T. Aleknienė. Vilnius: Aidai.

Plato, 1966. *Phaedo*. Plato in Twelve Volumes, Vol. 1. Translated by Harold North Fowler; Introduction by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0170%3Atext%3DPhaedo>

Plato, 1925. *Parmenides*. Plato in Twelve Volumes, Vol. 9. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+parm.+126a>

Platonas, 1995. *Sokrato apologija. Kritonas*. Iš senosios graikų k. vertė A. Smetona. Vilnius: Aidai.

ARISTOTLE VS. PLATO: CRITICISM OF THE NOTION OF μέθεξις

Skirmantas Jankauskas

Abstract. The paper deals with the assumptions and meaning of Aristotle's criticism of Plato's philosophy. The study is focused on the concept of participation (μέθεξις) which was very important to Plato and which was totally neglected by Aristotle. Assuming that radically different approaches of two philosophers should have objective grounds, an attempt is made to reconstruct the ontognoseological observations of the philosophers. The analysis of Plato's concept of anamnesis reveals that the concept of participation is exploited to reconstruct the ontological assumptions of anamnesis. Further it is demonstrated that the concept of participation rests upon the analytically incorrect assumption about logical connection between perceptually experienced thing and intellectually perceived idea. Analytical inconsistencies of Plato's thinking then are linked to the prevalence of the existential (ethical) intentions of his philosophizing. In the reconstruction of Aristotle's philosophizing attention is drawn to the fact that the starting point of this thinker is the conception of true (scientific) knowledge (ἐπιστήμη), which predetermines his ontological conclusions. It is shown that Aristotle, as a more consistent analytical thinker, delimits perceptually experienced thing and its intellectually accessible reason – οὐσία – and in this way makes the Platonic concept of participation lose its meaning. At the end of the article an attempt is made to demonstrate that for Plato much higher significance of the concept of participation is determined by his existential intentions of philosophizing. The participation is interpreted here as a way in which a human being communicates with his existential media. Finally, Aristotelian concept of τέχνη is discussed and the arguments are put forward that it can be viewed as a clarification of Platonic concept of participation.

Keywords: participation, scientific knowledge, existences, essential entity, constructive activity

Įteikta 2016.12.27

Priimta spaudai 2017.02.22